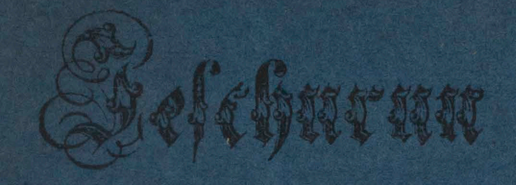


Zeitschrift

für die Wissenschaft des Judenthums.

Gesammelt und herausgegeben von

Joseph Kobak,

als verantwortlichem Redacteur.

Deutsche Abtheilung.

Jahrgang. II.

Heft II.

Lemberg 1858

Gedruckt bei Kornel Piller.

Inhalt.

Corrigenda.

Seite	Zeile	statt	ist zu lesen
59	20	הקויים	מקויים
60	14	machte	machten
61	6	Klosterschulen versagt	Klosterschulen, versagt
61	15	übersetzt und	übersetzt, und
62	7	B.	R.
63	11	Christenthums	Judenthums
66	1	einer	einem

Ueber die Opfer des alten Testaments.

Von Dr. L. Lewysohn in Worms.

(Fortsetzung.)

§. 11.

Der Kultus ein practisches Mittel zur Erhaltung des theokratischen Staates.

Konnte Moses die Nationalität seines Volkes auf keine andere Weise sichern und erhalten, als durch strenge Abgrenzung von dem ringsumher wohnenden Heidenthum und durch Einschließung dieser Nationalität in die engen Grenzen des jüdisch-politischen Lebens, so mußte auch der Kultus, das eigentliche Centrum des theokratischen Staates, hierzu das Mittel bieten. Während einerseits die Strafe der Execration (כרת) für den, welcher in irgend einer Weise außerhalb des Tempels ein Thier geschlachtet (Lev. 17, 14) ausgesprochen, und nur dem Nationalgott zu opfern eingeschärft wird, wodurch die Gelegenheit dem Götzendienste sich zu nähern erschwert wurde, so boten anderseits die Einrichtung der Friedenmahle bei den Friedensopfern und die gemeinsamen Opfer bei den Wallfahrten nach Jerusalem קרבנות חגיגה ein Mittel zur politischen Einheit (46), und die-

(46) So wurde durch die Mahle bei den Friedensopfern zu Jerusalem die Brüderlichkeit befördert. Im Tractat Aboth de Rabbi Nathan c. 35 wird erzählt, daß die Hausbesitzer gastfreundlich ihre Wohnungen den Wallfahrern überließen; wofür diese die Häute der Opfer denselben zurückließen, die Wolle eines einzelnen Schaaffelles brachte dem Wirthe einen Gewinn von 4 bis 5 Selaim. Vergl. über diese Stelle meine Zoologie des Talm. §. 152. Anm.

se auf gedachte Weise bewirkte Einheit, mußte um so mehr auf das sittlich-religiöse Leben des Volkes einwirken, als das religiöse Bekenntniß jener Zeit nur in dem Opferacte seine Nahrung, seinen eigentlichen Ausdruck fand. — Jene Mahle, die nur bei den Friedensopfern stattfanden, sind der Grund, daß Nichtisraeliten höchstens ein Brandopfer bringen konnten (vergl. §. 23. Anm.); denn man wollte die Einmischung fremder Nationalität, wie sie durch eine derartige Gemeinschaft leicht geschehen konnte, verhindern, und so war der Kultus das practische Mittel zur Erhaltung des theokratischen Staates.

§. 12.

Nebenzwecke bei dem Institut des öffentlichen Kultus.

Es hindert Nichts anzunehmen, daß ein weiser Gesetzgeber, wie Moses mit seinem Hauptzwecke noch manche andere Absicht verband. Der nächste Zweck mochte wohl ferner: die Versorgung der eigentlichen Staatsdiener, der Priester und Leviten gewesen sein. Erstere bekamen von dem Brandopfer die Haut des Thieres wenigstens (Lev. 7, 8,) was bei der Menge von Opfern dieser Gattung kein geringes Einkommen bildete ([47]); von den Friedensopfern bekamen sie die besten Fleischtheile, die Brust und Schenkelstücke ([48]), von den Mehlopfern erhiel-

---

([47]) Philo (in der Abhandl. **De praemiis sacerd.** sagt hierüber: δορας προςαττει τους υπερεποντας ταις θυσιαις ιερειν, ου βραχειαν, αλλ' εν τοις μαλιςα πολυχρηματον δορεαν.

([48]) Abarb. (Einl. zu Lev.) sagt: והנה היה חלק הכהן החזה והשוק לפי שהם המובחרים היותר נבחרים שבגוף' vergl. auch Deut. 18, 3 ff.

ten sie den größten Theil (Lev. 2, 3) und ebenso von den Sühnopfern (ibid. 4, 11). Die Leviten bekamen den Zehnten und durften bei dem Mahle der Friedensopfer nicht vergessen werden (Deut. 12, 12.). Michaelis (Mos Recht 3 Th. §. 189.) meint, Moses habe durch seine Kultusverordnung theils den Armen, indem sie zu dem Mahle der Friedensopfer hinzugezogen wurden, die Gelegenheit verschafft, Fleisch genießen zu können, ohne welches sie in der arabischen heißen Zone mancher Krankheit ausgesetzt wären, theils durch das Schlachten gerade derjenigen Thierarten, welche zu opfern den Aegyptern nicht erlaubt waren, die damals bekannte Lehre der Seelenwanderung bekämpft. Baader (in Schellings Zeitschr. 1, 305 ff.) meint: frischvergossenes Blut absorbire die unreine Luft und entferne die Dämonen. Hasenkamp, (Die Wahrheit zur Glückseligkeit 3, S. 317) endlich meint, Moses habe dadurch, daß man das Blut, den Träger der Seele und des Lebens, um den Altar goß, oder in das Innere des Heiligthums brachte, die Unsterblichkeit der Seele andeuten wollte (49).

§. 13.

Ueber den Begriff der Sühne bei den mosaischen Opfern.

Wir bemerken zuvörderst, daß im mosaischen Gesetze die Sühne für begangene Sünden, nicht nur durch die eigentlichen Sühnopfer, sondern auch vermittelst vieler anderer Gegenstände bewirkt werden konnte. So durch das Oel (Lev. 14, 18, u. 29*); durch das

---

(49) S. hierüber ausführlich meine Mittheilung im L. Bl. d. Orients 1849, N. 16.

*) Bezieht sich denn hier die Sühne nicht auf den ganzen Akt? *Kobak.*

Räucherwerk (N. 17, 6—15); durch Geld (Exod. 30, 12), durch die hohenpriesterlichen Gewänder (Lev. 14, 20; 16, 24*) ([50]). Außerdem besaßen die Brandopfer, die Mehlopfer (Lev. 14, 20) und selbst die Friedensopfer (Ezech. 15, 17) die Sühnkraft. Wir müssen daher vor Allem den Unterschied zwischen den eigentlichen Sühn- und andern Opfern feststellen.

Brand- und Mehlopfer wurden bei einer wirklich begangenen Sünde niemals allein, sondern stets mit einem Sühnopfer verbunden dargebracht ([51]). Friedensopfer wurden überhaupt für begangene Sünden niemals ([52]) dargebracht; Sühnopfer hingegen waren in gewissen Fällen zwar mit einem Brandopfer verbunden (Lev. 4, 7), größtentheils aber für sich allein bestehend. In keinem Falle aber wurde ein Sühnopfer für absichtlich begangene Sünden dargebracht; denn für solche Sünden folgte die Strafe der Execration (Num. 15, 29 ff.), nur absichtslos und unvorsätzlich begangene Sünden konnten durch Opfer gesühnt werden.

Hier drängen sich nun zwei Fragen auf. Erstens: Warum bewirkte nur das Blut die Sühne? Bekannt ist der rabbinische Kanon: אין כפרה אלא בדם,

---

*) Aus diesen Stellen ist die Behauptung des Verf. nicht ersichtlich. *Kobak.*

([50]) Vergl. auch Zachar. 3, 4, so wie den jerus. Talm. Joma Cap. 7, letzte H. wo die Sünden aufgezählt werden, für welche die einzelnen Stücke jener Gewänder sühnten, und hierzu Erachin 16, a. (Vergl. noch Joma 72, b. אלמלא בגדי כהונה וכו׳ und Sebachim 88, b; so wie jer. Talm. Joma Cap. 1, H. 2. *Kobak.*)

([51]) Das als Ausnahme gestattete Mahlopfer des Armen als Sühnopfer (Lev. 5, 11) kann natürlich die angegebene Norm nicht aufheben.

([52]) Über die scheinbare Abweichung betreffs der Friedensoper zur Zeit der Richter s. §. 35.

wozu man Hebr. 9, 22 vergleiche, wo es heißt: χωρις αιματεκχυσιας ου' γινεται αφεσις ([53]). Die Stelle Lev. 17, 10—11 genügt zur Lösung unserer Frage nicht völlig; denn während an anderen Stellen das Verbot des Blutgenußes (Lev. 3, 17; 7, 26; 19, 26) nicht weiter motivirt wird, an einigen anderen Stellen (ibid. 17, 14; Deut. 12, 23) der Grund, daß das Blut die Sünde ist, angegeben wird, so wird in unserer Stelle noch hinzugefügt: ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם כי הדם הוא בנפש יכפר. Mag man aber mit Baehr (in seinem Werke: Symbol. d. mos. Kult.) das ganze Gewicht auf das wiederhohlte כפר legen, oder mit Watke (in der Rezension des gedachten Werkes in den Hallischen Jahrbühern) den ganzen (gesperrten) Satz als einen gelegentlichen Zusatz betrachten, so wird jedenfalls hier nur die Sühnkraft des Blutes erklärt, ohne aber das Blut als das einzige Sühnmittel bezeichnet; wäre dies der Fall, so wäre jener Zusatz richtiger an seiner Stelle, wenn er da, wo von Opfern gehandelt wird, hinzugefügt sein würde. Wir sind daher, da die Bibel jenen Kanon nicht deutlich ausspricht, auf die eigene Untersuchung angewiesen.

Watke (a. a. O.) sagt: „Die sühnende Kraft des Blutes erklärt sich auch abgesehen von der Baehr'-

---

53) Diese Stelle steht geradezu im Widerspruch mit Hebr. 10. 4. Hier heißt es: α'δυνατον γαρ αιμα ταυρων και τραγων αφαιρειν αμαρτιας (So in der Tischendorfer Ausgabe Leip. 1841; in der Reinek'schen Ausgabe Leipzig 1733 steht falsch gedruckt τραγων was den Exegeten des N. T. viel zu schaffen machte; wir kommen darauf zurück. Dem talm. Kanon widerspricht die Stelle: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרין s. jedoch Tos. zu Sebachim 6, a. s. v. אלין ואכלה

schen Theorie ganz einfach. Das Blut als Träger des Lebens, fiel bei den Opfern an Gott, als Schöpfer des Lebens zurück. Fell und Blut heißen daher vorzugsweise die Speise Gottes (Ezech. 44, 7 und 15), waren ihm bei allen Opfern geweiht und in diesem Zusammenhang wurde den Menschen der Genuß von Fell und Blut gleichmäßig untersagt (Lev. 3, 17; 7, 23, — 25)." Allein warum heißt das Fell: Speise Gottes? Warum fiel das Fell an Gott zurück, da er doch nicht, wie das Blut Träger des Lebens ist? Warum sühnte nicht das Fell ebenso gut wie das Blut, da es ja ebenfalls an Gott zurückfiel? Ist nicht das Zurückfallen an Gott der alleinige Grund für die Sühnkraft der Mahlopfer? Watke legt Gewicht auf die Stelle Lev. 3, 17, wo der Grund für das Verbot jenes Genusses, wenn nicht deutlich, doch angedeutet zu sein scheint: weil Fell und Blut geopfert werden mußten; allein Lev. 17, 14 wird das Blut von allen Thieren verboten, selbst von solchen, die nicht geopfert werden, und im Deut. 12, 20—23 handelt es deutlich von Thieren, die man außerhalb des Tempels schlachtete; demnach kann auch in unserer Stelle der Zusatz ואלי נתחיו nicht das Verbot des Blutgenusses, sondern nur die Sühnkraft desselben motiviren, da aber das Blut hier nicht als alleiniges Sühnmittel bezeichnet wird, so werden wir zu unserer Frage von Neuem hingeleitet.

Die zweite Fage ist: Wie kann die Sühne durch ein äußeres Mittel überhaupt bewirkt werden? Entsteht auch durch den Sühnbegriff im Allgemeinen kein Widerspruch in der Natur des göttlichen Wesens, weil dieses in höherer Harmonie Liebe und Gerechtigkeit verbindet, so verträgt es sich den-

noch schwerlich mit unseren ethischen Begriffen, daß die Sünde, deren Entstehen in der subjectiven Willensäußerung beruht, durch etwas Äußeres, Materielles gesühnt werden könne.

Allein wir müssen zuvor bestimmen, ob Moses bei dem Opferinstitut eine bloße Enthaltung bedeutungsloser Ritualien beabsichtigte, und diese als den Hauptzweck im Auge hatte, oder ob das ganze Ritual nur auf das Gemüth, die Gesinnung des Opfernden einwirken, also nicht Zweck selbst, sondern nur Mittel zu höheren Zwecken sein sollte.— Scholl (Studien d. Würtemb. Geistlichkeit VI. 1, S. 31 und 55) sagt: „Ist das mos. Gesetz bei allen seinen Vorzügen doch nicht frei von Unvollkommenheiten, so müssen wir im voraus es wahrscheinlich finden, daß auch in seiner Opfertheorie das Aeußere als die Hauptsache erscheine und die Gesinnung des Opfernden in den Hintergrund treten werde."— Allein diese willkührliche Voraussetzung kann wahrlich nur von dem erwartet werden, der niemals die Dogmatik des alten Testaments geprüft und würdig beurtheilt hat. Wir übergehen alle diejenigen Stellen, in welchen die Propheten die Opfer mit dem größten Eifer verwarfen, so sie nur eine werthlose Werkheiligkeit und nicht die Gabe einer frommen Gesinnung sind, wobei doch Niemand behaupten wolle: Moses habe in dieser Beziehung den späteren Propheten nachgestanden. Für den christl. Gelehrten und Geistlichen sollte doch das neue Testament nicht ohne Gewicht sein, das nicht selten die Priorität Mosis vor den übrigen Propheten mit den deutlichsten Worten ausspricht. — Wir übergehen ferner auch diejenigen Stellen, in welchen Moses mehr als bloß angedeutet hat, daß es nicht sowohl des Opfers, als vielmehr eines reuevollen Bekenntnisses bedarf (Lev. 5, 5 und

17; 16, 21; Num. 5, 7), auch jene Stelle, wo sogar ein feierliches Gebet vorgeschrieben ist (Deut. 26, 1—16; ibid. 14, 23); eine Stelle jedoch müssen wir anführen, die gewissermaaßen den Ausgangspunct für den Kultus bildet, und die am klarsten darthut; wie wenig im mos. Kultus der äußere Glanz von Gewicht war. In Exod. 20, 24 heißt es: Einen Altar aus Erde sollst du mir machen, opfern auf ihm deine Brand- und Friedensopfer, dein Klein- und Großvieh; überall, wo ich meinen Namen anrufen lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen. — Also nur aus Erde soll der Opferaltar sein, und richtig bemerkt Clericus (z. d. St.): Nam cultus non potest Deo exhiberi sine multa nominis ejus commemoratione. Ein anderer christl. Gelehrte erklärt unsere Stelle: Sciatis, me altari terreo cultuque sancto et simplici, magis quam arte vel elegantia quaesitissima, delectari (Spencer: De leg. ritual. p. 314). Sollte aber der Altar ein einfacher sein, so hatten die Ritualien der Opfer selbst gewiß den Zweck nicht einen bloßen Affect, sondern eine tiefe Einwirkung auf das religiöse Gemüth, auf das sittliche Bewußtsein des Opfernden hervorzubringen.

Wir müssen ferner untersuchen, in wie weit die bewirkte Sühne das durch die Sünde gestörte Verhältniß wieder herzustellen hatte; sollte sie den gesühnten Menschen bloß in den staatlichen Werband zurückführen, oder denselben auch in religiöser Beziehung mit seinem Gotte aussöhnen, mit anderen Worten: Bewirkte die Sühne bloß die Heiligkeit für die äußere, oder zugleich auch für die innere Theokratie? Baehr (a. a. O. II. S. 213) sagt: Das Blut des Thieres, das selbst nur ein äußerliches war, bewirkte auch nur eine äußere Heiligkeit

und Reinheit (τῆς σαρκος καθαρότητα, **Hebr. 9,** 13), wie die ganze Theokratie eine äußere (Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα) war. — In dieser Weise unterscheidet Hengstenberg äußere und innere Theokratie ([54]) und diesen Weg betraten Alle, welche das alte und das neue Testament in Beziehung der Opfertheorie in Einklang bringen und den oben (Anm. 53) erwähnten Widerspruch lösen möchten. Allein bleibt es vom wissenschaftlichen Standpunct aus gerechtfertigt, wenn man bei der Untersuchung eines alttestamentlichen Gegenstandes nur auf dem Boden dieses Testaments sich bewegt ([55]), und kann das neue Testament um so weniger maaßgebend für jene Untersuchung sein, als die dogmatische Bezie-

---

([54]) Er sagt: Bewirken konnten die Opfer nur in gewissen Fällen die Reinheit für die Theokratie und diese Reinheit war an die äußere Handlung allein, nicht an die damit verbundene Gesinnung geknüpft. — Aber die Sündopfer bezogen sich nicht bloß auf das Verhältniß des Sünders zur äußern Theokratie, sondern auch zu dem heiligen und gerechten Gott; in Beziehung auf denselben waren sie nicht bewirkend, sondern nur bezeichnend. In Bezug auf das erstere Verhältniß heißt es Hebr. 9, 13. πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, in Bezug auf das zweite: (ibd. 9, 9) μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τον λατρεύοντα (ἀνάμνησις ἁμαρτιων). (Christologie 1. Th. 1 Absch. S. 264 Anm). — Wie die Gesinnung sein muß, sagt Hengstenberg: Indem der Sünder das Blut der Thiere vergießen ließ, zeigte er an, daß er selbst den Tod verdient habe, wenn Gott mit ihm nach seiner Gerechtigkeit und nicht nach seiner Barmherzigkeit handeln wollte. Die Wirkung des Opfers hing in dieser Hinsicht einzig von der damit verbundenen Gesinnung ab.

([55]) Baehr (a. a. O. II. S. 197) sagt selbst: Ein ersprießliches Resultat läßt sich jedenfalls nur dann hoffen,

hung eine ihr angemessene Auffassung bedingt, und auf Kosten der wissenschaftlichen Principien eine willkührliche Deutung — wir lassen es dahingestellt— mit Recht, oder Unrecht sich erlaubt, so findet sich ohne dies im ganzen alten Testamente auch nicht eine Spur von jenem Unterschied, und es läßt sich vielmehr aus dem Pentateuch darthun, daß die mos. Opfer nicht allein jene Heiligung für die äußere Theokratie, — wenn wir eine solche dem Namen nach gelten lassen möchten, — sondern auch für die innere bewirkten.

Das Brandopfer, dessen Blut den Bund zwischen Gott und Israel schließen sollte (Exod. 23, 1—8), kann doch wohl keine bloß äußere Beziehung gehabt haben; der Ausdruck לפני י׳ (Lev. 1, 3; 5, 26; 14, 18; Num. 31, 50) kann unmöglich auf die äußere Theokratie bezogen werden. Am deutlichsten spricht für uns die Natur des אשם. Dieses wurde bei rein civilen Vergehungen gebracht (Lev. 5, 20—26); wurde aber das Vergehen schon durch die Erstattung des ungerechter Weise angeeigneten Gutes, wozu noch der Fünftheil des Werthes hinzukömmt, gesühnt, so mußte das Opfer selbst nur dazu dienen, das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches auch durch ein bürgerliches Vergehen gestört wurde, wieder herzustellen.

Demnach bewirkten die Opfer die vollständige Heiligung, und zwar nicht durch sich selbst, die nur etwas Materielles sind, sondern durch die veränder-

---

wenn aufs strengste dem biblischen Texte gefolgt und der Zusammenhang, in welchem das Opferwesen mit dem Ganzen des mos. Kultus steht, nie aus dem Auge verloren wird." — Watke ist natürlich von der dogmatischen Einseitigkeit nicht befangen.

te, gebesserte Gesinnung des Opfernden ([56]); sie selbst hatten nur symbolische Bedeutung, und wir haben jetzt zu zeigen, in wiefern das Symbol in der Manipulation des Blutsprengens ausgedrückt war.

Wir haben oben (§. 5. dieses Werkes) die Opfer als: Manifestation des Bewußtseins von der menschlichen Würde bezeichnet; des Menschen Würde besteht im Geiste, der des Menschen unmittelbare Verbindung mit Gott bekundet. Würde der Mensch nun dieser Würde, seines Vorzugs vor der übrigen Schöpfung, stets eingedenk sein, er gehörte dann zu jenen Geistern, die zwar fehlen (Job 4, 18; 25, 5), nie aber sinken können; wie oft aber senkt der Mensch sich selbst von der Höhe seiner Würde hinab, wie häufig erniedrigt er sich noch unter das Thier (Jes. 1, 11), wie oftmals vergißt der Sterbliche die enge Grenze seiner Wirksamkeit, und betrachtet sich höher als es dem Geschöpf geziemt (Deut. 8. 17; 32, 15). Diese Seite der menschlich-moralischen Schwäche ist es, auf die der weise Gesetzgeber nicht nur aufmerksam, sondern die er auch unschädlich machen mußte, und der Kultus, der das gesammte religiöse Bewußtsein jener Zeit durchdrang und beherrschte, mußte auch nach jener Seite hin seine Wirkung äußern. Der Mensch sollte opfern, wodurch er nicht bloß (wie früher nachgewiesen; s. L. Bl. d.

([56]) Die Rabbinen dachten niemals herüber anders. Im Siphra S. 252, a heißt es: חטאת ואשם אין מכפרים אלא על השבים. Maimuni (Jad. ha—Chas. hil. Teschuba c. 1. §. 1) sagt: בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה. Der von Raschi und Bartenoro (Horajot 1 4) aufgestellte Kanon: מזיד לאו בר קרבן הוא gilt nur für den dort gedachten speciellen Fall.

Or. 1849. col. 28) seine Würde vor der übrigen Schöpfung bekunden, sondern auch das doppelte Bekenntniß an den Tag legen sollte, daß einerseits das Leben mit allen seinen Verhältnissen auf Gott sich beziehe, seiner Ordnung unterworfen ist, und daß andererseits der Mensch die für ihn geschaffene Natur nicht mißbrauchen, sondern dem göttlichen Willen gegenüber, aufgeben, hinopfern muß; und damit dieses Alles auf die möglichste Weise zur klaren Anschauung werde, ward verordnet, daß das Blut auf dem Altar gebracht werde. In dem Blute ist die Seele (§. 8), diese aber, als Werkstätte der Begierde und der Leidenschaft, ist die Ursache jener Entwürdigung; indem nun aber das Blut Gott geweiht wird, so bekennt der Mensch, daß das Leben, mit dem das Blut identisch ist, Gott gehöre und der Mensch seiner Abhängigkeit von Gott eingedenk ist. Zugleich gibt der Opfernde auch seinen Willen kund, daß er rein nnd versöhnt in der Nähe seines Gottes weilen möchte, weshalb das Blut zuweilen in das Innere des Heiligthums gebracht wurde: Die Sünde selbst deren Träger das Blut ist, wird in der Nähe Gottes geläntert, verwandelt, (*) und so war es nur eben dieses Ritutal, was symbolisch die Sühne bewirkte, wobei wir vollkommen De Wette uns anschließen, wenn er sagt: Neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola in superstitionem verterit! (De morte expiat. etc. p. 20).

*) Ähnlich und sehr richtig erklärt Nachmanides das Verbot des Blutgenusses in seinem Commentar zum Pentateuch. (Lev. 17, 10. — 11.)

Kobak.

§. 14.

Kritische Untersuchung der verschiedenen Ansichten über den Sühnbegriff der mosaischen Opfer.

Nachdem wir für die symbolische Bedeutung der Opfer uns erklärt haben, so wollen wir diejenigen Ansichten untersuchen, welche von der unserigen abweichen, hingegen die Ansichten derer, die ebenfalls die symbolische Bedeutung annehmen, der Vollständigkeit halber bloß referiren. — Es ist schon vielfach versucht worden, die verschiedenen Ansichten herüber systematisch zu ordnen, so von Scholl (Stud. d. Würtemb. Geistl, V. S. 133 ff.), von Tholuk (Beilage II. zum Hebr. Brief S. 77. ff.) und zuletzt von Baehr (a. a. O.) Allein berücksichtigt der Letztere nur die vornehmsten Meinungen, und referirt andererseits Tholuk viele derselben, ohne sie einer Kritik zu unterwerfen, so vermißt man bei Scholl eine durchgängig richtige systematische Zusammenstellung, und auch ihm bleibt nur das getheilte Verdienst, die verschiedenen Ansichten gesammelt zu haben. — Wir unsererseits theilen sämmtliche Ansichten in drei Hauptklassen. Erstens in die, welche die Meinungen derer umfaßt, die die symbolische Bedeutung der Opfer verwerfen und denselben eine reale Sühnkraft zuertheilen; zweitens in die, welche die Meinungen derer vereinigt, die für die symbolische Bedeutung der Opfer sich erklären, und drittens in die, welche die Ansichten derer enthält, die beide Naturen, die symbolische und die reale Sühnkraft der Opfer vindiciren.

Erste Klasse.

Von denen, welche zu dieser Klasse gehören,

d. i. welche den Opfern eine reale Sühnkraft zuertheilen, haben Einige diese Sühnkraft philosophisch, Einige juridisch, endlich Einige physisch erklärt.

Philosophische Erklärung A. Bauer (Theol. des A. T. S. 312), Kaiser (Bibl. Theol. II. 1. S. 123) und Rosenmüller (Excur. zum Lev. p. 197) meinen, die Opfer sühnten an und für sich, weil sie angenehme Gaben für die Gottheit waren. Rosenmüller läßt dieß allerdings nur von den Brand- und Mehlopfern gelten, die eigentlichen Sündopfer hält er, mit einer später zu erwähnenden Ansicht, für eine Strafe, oder Lösemittel, worauf wir zurückkommen. — Betrachten wir für jetzt die gemeinsame Ansicht der gedachten Gelehrten genauer. Sollten Opfer nur sühnen, weil sie eine angenehme Gabe für die Gottheit sind, dann müßten die Brandopfer, die gänzlich der Gottheit anheimfielen, und nicht das Sünd- und Schuldopfer, von denen die Gottheit nur einen geringen Theil bekam, die eigentlichen Sühnopfer sein; bestand aber die Annehmlichkeit für Gott darin, daß er einen Theil des Opfers für sich und einen andern für seine Diener, die Priester, bestimmte, dann fragt es sich, warum dieses nicht bei allen Opfern stattfand? Oder sollte dies schon in der Bestimmung liegen, daß die Priester die Haut des Brandopfers (Lev. 7, 8) bekamen? — Wie erklärt sich ferner das Asaselopfer, daß ein Sühnopfer Κατ᾽ἐξοχὴν war und dennoch die Gottheit nicht anheimfiel? Sollte endlich die Annehmlichkeit für Gott in der Entäußerung irgend eines Besitzes bestanden haben, dann müßte nach altjüdischer Anschauungsweise ([57]) die Entäußerung der Sühnopfer,

---

([57]) גדולמצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה (Kidduschin 31. a; S. A. Jore Dea §. 246, b.)

die abgefordert wurde, höher als die der freiwilligen Opfer sein, und doch ist das Brandopfer das vorzüglichste (§ 22). — Es könnte ferner für fremde Personen nicht geopfert werden, da diese sich keiner Sache entäußern, und doch geschah jenes öfter (s. Job. 1, 5; über das Opfer für Kaiser Augustus s. Philo. Legat. ad Cas. p. 1036; über das freiwillige der Juden für Alexander s. Josephus: Antiqq. 4. B. zu Ende). — Auch bedeutet der Namen קרבן nicht bloß eine Gabe (§. 18; L. Bl. l. c. col. 305). Endlich müßte nach dieser Auffassung das Ritual des Verbrennens und nicht des Blutsprengens der eigentliche Act der zu bewirkenden Sühne sein, was wiederum für die Erklärung der Mos. Opfer nicht paßt

B. J. J. Wagner (Relig. Wissensch. Kunst und Staat etc. §. 5), Marheinike (Grundlegung der Homiletik S. 12) und ebenso Schelling und Zimmer (bei Scholl a. a. O.) erklären die Sühnkraft der Opfer dadurch, daß der Mensch durch die letztere das Scheinwesen dem ewigen Urwesen weiht (58). Allein passen auch hier wiederum die Brandopfer besser für die eigentlichen Sühnopfer, da die gänzliche Zerstörung des Opfers für jenen Gedanken bezeichnender ist, so kann jene Auffassung auch aus andern Gründen für die alttest. Opfer keine Anwendung finden. Wir können durchaus die Wichtigkeit nicht außer Acht lassen, die das Gesetz auf das Ritual des Blutsprengens legt; für jene Auffassung wäre auch hier der Act des Verbrennens viel bezeichnender; zweitens sollte die Weihe des Scheinwesens

---

(58) Marheinike sagt: Opfern ist nichts anders, als das vergängliche Scheinwesen dem ewigen Urwesen weihen, darin ist das Wesen der Religion selbst ausgesprochen.

an die Gottheit darin bestehen, daß das Opfer auf dem Altare Gott dargebracht wurde, so paßt dieses nicht für das Asaselopfer (Lev. 16, 22), das dem zweiten am Versöhnungstage dargebrachten Opfer geradezu entgegengesetzt ist, und doch ist es eben wie dieses ein Sühnopfer. — Ganz und gar unanwendbar ist diese Auffassung für das indische Opfer (§. 4: L. Bl. l. c. col. 27), welches von Göttern gebracht wurde, bei denen von Scheinwesen nicht die Rede sein kann. Endlich könnte auch nach dieser Auffassung für fremde Personen nicht geopfert werden, da hier nicht der Sünder selbst die Weihe vollzieht, in welchem Falle diese selbst nur einen relativen Werth haben konnte.

Juridische Erklärung. Diese Erklärung ist die bei weitem ausgebreitetste. Heß (vom Reiche Gottes I. S. 237), Schmidt (Commentatio, in qua remissionis peccatorum notio indagatur I. p. 9), C. C. Flatt (Philos. exeg. Unters. über die Lehre von der Versöhnung Gottes mit den Menschen, II. S. 103 ff), Süskind (In Flatt's Magazin 4. S. 118), Rosenmüller (a. a. O.), Storr (Ueber den Zweck des Todes Jesu §. 8. S. 482) und namentlich J. D. Michaelis (Mos. Recht 4. §. 189) halten die Sühnopfer für eine Strafe, welche, wie jedes andere Strafmittel, das Vergehen sühnt ([59]).

([59]) Michaelis sagt: Durch Sühn- und Schuldopfer geschah nach dem vorangegangenen Bekenntniß des Verbrechens, eine so genannte abolitio criminis, d. i. das Verbrechen wurde weiter nicht bestraft, und das Opfer als eine Art von Buße (mulcta) angesehen. — Aehnlich sagt Kant (bei Tholuk a. a. O.): Das Schuldopfer genügt der Idee des Gesetzes, welches für die Sünde den Tod, oder doch irgend eine Strafe fordert.

Allein scheint auch für diese Ansicht der Gebrauch bei den Sühnopfern zu sprechen, daß die Priester und einst die Opferbringenden von dem Opfer genießen durften, um so das Bewußtsein der Strafe für den Opfernden rege zu machen, so widerspricht sie doch, wenn sie das Opfer nur als bürgerliche Strafe betrachtet, dem juridischen Strafbegriff der Bibel. Die Strafe kann nämlich aus doppeltem Grunde verhängt werden, entweder verlangt das Vergehen an und für sich vermöge seiner absoluten Natur die Strafe, oder diese letztere dient nur zur Abschreckung Anderer (vergl. Seneca: De ira 1, 16, 21). Für die erstere Auffassung erklärt sich Winer (Bibl. R. W.b. s. v. Strafe); Michaelis hingegen für die Abschreckungstheorie ([60]); da nun das Opfer nur für absichtslos begangene Sünden (s. ob. §. 13.) gebracht wird, so ist es ja nicht möglich, den Menschen vor einem absichtslosen Vergehen in voraus abzuschrecken, da in diesem Falle jeder Gesetzgeber nur das Verbrechen im Auge haben kann, welches die bewußte Thatsache einer subjectiven Willensäußerung ist. Auch könnte nach jener Auffassung wiederum für fremde Personen nicht geopfert werden, da diese doch Nichts dabei einbüßen.

Physische Erklärung. Le Maistre meint, das Blut, als sensibles Prinzip des Menschen, sühne

---

([60]) Er sagt: Den Endzweck der Strafe giebt Moses ausdrücklich an, wie es noch in unserm peinlichen Recht in Klageschriften der Advocaten und Urtheilen angenommen zu werden pflegt: Die Abschreckung Anderer, s. 5. B. M. 17, 13; 19. 20 (Mos. Recht 5. §. 230)

physisch, durch das Vergießen desselben, die Sünde ([61]). Nach ihm ist also das Blut das eigentliche Substrat des Sündhaften im Menschen und somit selbst etwas Unreines, was durch das Ausgießen weggeschaft werden muß. Allein in den mos. Schriften erscheint das Blut durchaus nicht als unrein ([62]); es könnte, wenn es unrein wäre, weder auf den Altar, noch in das Innere des Heiligthums gebracht werden. Richtig bemerkt Clericus zu Lev. 6, 20, wo verordnet wird, daß ein Kleid, auf welches etwas von Opferblut gefallen war, auf heiliger Stätte abgewaschen werden muß, indem er sagt: quia nempe sanguis ille sacer erat, ideoque in loco immundo ablutione veluti effundi non debuit. — Das Blut wird ferner geradezu als Lustrationsmittel gebraucht (Lev. 8, 151, 23, 30; 14, 7). Nur das Blut der rothen Kuh war wie diese selbst unrein (Num. 19, 7), welches aber weder sühnende, noch lustrirende Kraft besaß, und von welchem Opfer nur die Asche benutzt wurde. Das Asaselopfer kann endlich nach dieser Auffassung gar nicht erklärt werden. Vergl. auch Klaiber: Versöhnungslehre S. 79.

Zweite Klasse.

Hieher gehören alle diejenigen, welche für die symbolische Auffassung sich erklären. Wir haben schon oben die Meinung De Wette's angeführt. Dieser Richtung schließt sich nach Vorgang Philo (De victim. p. 336) auch Klaiber an (a. a. O. S. 73),

---

([61]) Er drückt sich aus: L'homme étant donc coupable par son principe sensible, par sa chair, par sa vie, l'anathème tombait sur le sang (Soirées de St. Petersbourg 1, p. 390).

([62]) Blut und Fett heißen weder שקץ noch טמא, wie die Lev. 11, 4 — 10 aufgezählten unreinen Gegenstände.

wie auch Sykes und Semler (bei Tholuk l. c.), Steudel (Weihnachtsprogramm 1825 und Glaubenslehre Seite 259) und Hasenkampf (Wahrheit zur Glückseligkeit, im Aufsatz über die Opfer Nr. 1. und 3.).

Die meisten Auffassungen dieser Klasse haben nur das Mangelhafte, daß sie den Act des Blutsprengens, auf welchen die Schrift so viel Gewicht legt, mehr oder weniger außer Acht lassen, und die scharfsinnigste symbolische Auffassung kann nur dann auf Richtigkeit den meisten Anspruch machen, wenn sie sämmtliche, oder doch die Hauptritualien der Opfer als Ausgangspunct ihrer Erklärung wählt.

Dritte Klasse.

Hierher gehören die schon ob. §. 13, Anm. 45. erwähnte Meinung Hengstenbergs, nach welcher die Opfer in Beziehung auf die äußere Theokratie an und für sich, in Beziehung auf die innere, durch die Gesinnung des Opfernden sühnten. Die Opfer hatten also reale und symbolische Sühnkraft. Was jenen Unterschied zwischen äußerer und innerer Theokratie betrifft, haben wir gezeigt, wie hierfür nirgends in den mos. Schriften ein Anhaltspunct vorhanden ist, wie er ferner nur aus der Schule derjenigen hervorging, die das alte und das neue Test. in Beziehung der Opfertheorie in Einklang zu bringen suchen. Hier berücksichtigen wir jenen zweiten Unterschied in der Sühne selbst. Nach H. sühnten die Opfer durch die äußere Handlung, wenn sie sich bloß auf das Verhältniß des Sünders zur äußeren Theokratie bezogen. In diesem Falle ist es eben unerklärlich, warum das Gesetz gerade bei dem Schuldopfer, das im Falle eines Civilvergehens gebracht wurde, ein Bekenntniß

der Sünde verlangt, (Lev. 5 5; Num. 5, 7): welches doch bei den Sündopfern nöthig war, da es in Folge der Sünde gegen Gott gebracht wurde. — Freilich galt im jüdischen Alterthum das Vergehen gegen Menschen größer als das gegen Gott (Joma 85, b; L. Bl. l. c. col 497), wonach jener Umstand sich erklären läßt; nach H. hingegen ist ja die Sünde gegen Gott intensiv größer und sträflicher. Der einzige Fall, wo auch bei dem Sündopfer ein Bekenntniß verlangt wurde (Lev. 16, 21) kann schon aus dem Grunde für H. nichts beweisen, da dieses Opfer nicht sowohl auf Sünde gegen Gott allein, als vielmehr auf die Totalität der Sünden sich bezog ([63]). Aus der ersten Stelle läßt sich hingegen darthun, wie das Aeußere des Opfers, selbst bei reinen civilen Vergehungen ohne allen Werth, und wie die Gesinnung allein es war, welche die Sühne bewirkte. (S. ob Anm 56.) Es kann daher nur als eine Willkühr betrachtet werdn, wolle man wegen eines Widerspruchs in neuem T. eine durchaus unbegründete Doppelnatur der Opfertheorie in das alte T. hineindichten.

§. 15.

Von dem Material der mosaischen Opfer.

Wie der Kultus aller Völker, bestand auch der mosaische aus drei Haupthandlungen: Dem Schlachten, der Libation und dem Räuchern ([64]). Zum Schlach=

([63]) Es heißt hier: והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם.

([64]) So bezeichnet Aristophanes (In den Wolken V. 462 ff.) die Haupthandlungen des griechischen Cultus in: „θυειν, σπενδειν und ἐπιτιθεναι Λιβανωτον."

ten wurden Vieh und Vögel genommen ([65]), von welchen die letzteren theils durch Schlachten mit dem Messer (Lev. 14, 50), theils durch Abwürgung des Kopfes (ibid. 1, 15) geopfert worden. — Sämmtliche Opfer mußten rein ([66]) und fehlerlos ([67]) sein. Das Vieh bestand in Groß- und Kleinvieh, und wird mit dem Collectivnamen: בקר und צאן bezeichnet (ib. 1, 2) ([68]). — Zu dem Großvieh gehörte das Stiergeschlecht פר (Richter 6, 25), פר השור (ibid), פר בן בקר (Lev. 4, 3), so wie der Ochs שור (ib. 9, 4), תורין (Esra 6, 17), בני תורין (ib. 9) und endlich das Kalb עגל (Lev. 9, 3), עגל בן בקר (ib. 2), עגלת בקר (1. Sam. 16, 2), עגלה משלשת (Gen. 15, 9) ([69]). Letzteres gehört freilich der vor-

---

([65]) Nicht alle reinen Thiere durften genommen werden, wie die sieben Arten (Deut. 14, 4). — Hähner und Hühner wurden ausgeschlossen, weil sie auf Misthaufen gerne verweilen (Escuche: Dissertatio de Gallis et Gallinis ad aram Jehovae non factis). Man vergl. Aboth de Rabi Natan C. 35, und B. K. 82, b. Fische wurden nicht genommen, weil sie kein Herz haben (Vegetus: Oratio de Natalibus ad aram Jehovae non factis).

([66]) Nach den Rabbinern durften selbst die von unrein gewordenen Saamen entstandenen Saaten nicht genommen werden (Maimuni: Jad ha chasaka, Hilch. Isure Misbeach C. 6, §. 8); dasselbe gilt von unrein gewordenem Holze.

([67]) Verschieden sind die Ansichten Betreffs der Fehlerlosigkeit der Vögel. In Siphra (fol. 239, a) heißt es: תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות; Maimuni (l. c. C. 3, §. 1) will die größeren Fehler, bei den Vögeln verboten wissen.

([68]) Vergl. meinen Beitrag im Lit. Blatt d. Orients 1846. Nr. 24.

([69]) Ueber die Etymologie von בקר und צאן sehe man Vitringa (De Decimis Judaeorum p. 229 ff.)

mosaischen Zeit an. In Hos. 10, 11 bezeichnet עגלה eine junge zur Arbeit schon fähige Kuh; vergl. dagegen Deut. 21. 3, wo עגלת בקר eine junge Kuh bezeichnet, die noch nicht zur Arbeit benutzt wurde. (*)

Zum Kleinvieh gehörte das Ziegengeschlecht: שעיר (Lev. 16, 9). שעירת עזים (ibid. 5, 6), שעיר עזים (ib.), עז (ib. 3, 12), צפירי עזים (Esra 6, 17), עתודים (Num. 7, 17); das Schafgeschlecht כבש (Lev. 3,7,) כשב (ibid. 4, 37), כבשה (ib. 5, 6), כשבה (ib. 14, 10, שה (Jes. 43, 23) טלה חלב (1. Sam. 7, 9), איל (Lev. 9, 4), אמרין דכרין (Esra 6, 17) (**). Der vormosaischen Zeit gehört noch an איל משולש (Gen. 15, 9) und עז משולשת (ibid). Ueber מריא (2. Sam. 6, 13) vergl. Bochart (Hieroz. I. p. 282. ff.)

Die Vögel wurden nur aus dem Taubengeschlecht gewählt: תורים (Lev. 1, 14), גוזל (Gen. 15, 9), בני יונה (Lev. 1, 14) und צפר (ibid. 14, 5) ([70])

Zur Libation wurde genommen: Wein יין (Num. 9, 5) ([71]), שכר (ib. 28, 7) ([72]), חמר (Esra 6, 9),

---

(*) Über פרה (Num. 19, 2) vergl. §. 20, N. 10, Anm. 90.

(**) Wir erwähnen noch גדי (Richt. 6, 19) und גדי עזים (ibid. 13, 19). — Vergl. noch Raschi (Exod. 23, 19). — und Esra (z. a. St).

([70]) Spencer (De legibus ritual. Haebr. p. 1051) übersetzt צפרים durch Passeres; s. dagegen Rosenmüller (in den Scholien z. d. St.)

([71]) Ohne Zweifel erst nach der Eroberung Palästina's; denn in der arabischen Wüste wächst solcher nicht.

([72]) Das Wort שכר geben die 4XX (Lev. 10, 9) durch σίκερα wieder. In dem gr. Ven. Text der findet sich hiefür: μυσταίον und 1. Sam, 1, 15: μεθυσμα. In Jes. 19, 10, wo die LXX שֶׁבֶר für שֵׁכָר lesen, übersetzen sie es durch ζύθον. — Ähnlich lesen die XXXX (Job. 29, 5) שָׁדַי für שַׁדַּי — Zu Ps. 69, 13 übersetzen die 4XX das Wort durch οἶνος. Ich bemerke hier gelegentlich, daß dieselben zu Hos. 3, 2 auffal-

Oel שמן (Lev. 2, 2), משח (Esra 6, 9), welches zu verschiedenen Manipulationen gebraucht wurde, und Wasser מים (1. Sam. 9, 5) (73).

Zum Räucherwerk, im Allgemeinen קטרת הסמים (Exod. 30, 7) genannt, nahm man Balsamtropfen נטף (ib. 34), Seenagel שחלת (ib.), Galbaum חלבנה (ib.) und Weihrauch לבנה (Lev. 2, 1). Letzteres wurde ebenfalls zum Mahlopfer genommen; genauer heißt es לבנה זכה (Exod. 30, 34) (74).

Die Vegetabilien zu den Mehlopfern bestanden in gedörrten Aehren אביב (Lev. 2, 14), Weize חטים (1. Chr. 21, 23), חנטין (Esra 6, 9), Gerste שעורים (Num. 15, 5). — Aus dem Getreide wurde gewöhnliches (קמח), oder feines Mehl (סלת) bereitet. — Wurde das Mehl bloß mit Wasser geknetet, so hieß der Teig עריסה (Num. 9, 21) und aus diesem Teig wurde entweder durch Hinzuthun von Sauerteig gesäuertes (חמץ, Lev. 23, 17), oder ohne denselben ungesäuertes (מצה, ib. 2, 5) Brod bereitet. — Zu allen Opfern (Ezech. 43, 24) wurde Salz genommen מלח (Esra 6, 9 מְלַח). welches genauer: Bun-

---

lend לתך סערים durch νέβελ οἶνου übersetzen. — Die Vulgata übersetzt überall das Wort durch vinum; der Chaldäer durch חמר עתיק, und Kimchi zu 1. Sam. 1, 15 sagt: שכר ist ein aus Früchten bereiteter Trank.

(73) Im Pentateuch wird der Opfergebrauch des Wassers nicht erwähnt; nur in 1. Sam. 7, 6; 2. Sam. 23, 16; 1. Kön. 18, 34; Jes. 12, 3; Jos. 9, 27 (?)

(74) Die Rabbiner fügen hiezu: Harz צרי, Seenagel צפורן (dasselbe wie שחלת; vergl. meine „Zoologie des Talmuds" §. 13), Myrrhe מור, Ingver, קליעה, Narde שבלת נרד, Saffran כרכם, Kostum קשט, Kaneel קליפה, Zimmet קנמון, eine Art Lauge ברית כרשינה, Kaperwein יין קפריסין (s. jedoch Tos. zu Beza 25, b, s. v. וללך), sodomitisches Salz מלח סדמית und Ambra, oder Kalmus כיפת הירדן, s. Zoologie d. Talmud's §. 181.

desſalz מלח ברית (Lev. 2, 13) heißt ([75]). — Endlich wird auch Holz als Opfermaterial angeführt (Nehem. 13, 31).

(Fortſetzung folgt.)

([75]) Michaelis (Supp. IV. p. 1057) lieſt borith für בְּרִית und verſteht darunter das Salpeterſalz, — er glaubt dieß in der Phraſe ממלח טהור (Exod. 30, 35) angedeutet zu ſehen. Allein ſoll ברית ein Nomen Subst. ſein, zu welchem das vorhergehende מלח im Stat. constr. ſteht, dann müßte, wenn wir אלהיך hiezunehmen, zwei Status constructi neben einander ſtehen und ברית אלהיך einen einzigen Begriff bilden; nun aber findet ſich öfter בְּרִית אלהיך (Deut. 29, 11; Num. 10, 33, niemals aber borith אלהיך; ſoll aber ברית kein Nomen, ſondern ein Adjectiv ſein, dann mußte wegen das Gen. masc. des מלח nicht ברית, ſondern בר ſtehen (ſ. Job. 9, 30). — Michaelis bringt einige Quellen aus Schriftſtellern für den Gebrauch des Salpeterſalzes bei den Aegyptern; allein Herodot erwähnt nichts davon, und Plutarch (Sympos. L. IV. prob. 10) berichtet: ἀπεχεσθαι ἁλων. Was Wansleben von den Aegyptern mittheilt, überträgt Michaelis unnöthiger Weiſe auf die Opfer. Geddes (bei Vater z. d. St.) lieſt birjat der Sinn der Stelle ſollte ſein: „Du ſollſt nicht das Salz der Portion deines Gottes fehlen laſſen — Sal edulii Dei tui. — Allein wie wird ſich die umgekehrte Conſtruction מלח ברית erklären laſſen? (vergl. Num: 18, 19; 2. Chron. 13, 5). Der Gedanke an ein Bündniß iſt aber jedenfalls der richtigere, da bei allen orientaliſchen Völkern das Salz als Symbol des treuen Bündniſſes galt, (vergl. Roſenmüllers altes und neues Morgenland II, N. 299, 299, S. 149, und Jahn's Archäologie §. 142. — Vergl. noch Winer's R. W. B. Art. Salz.) und die Opfer ſollen ja das Bündniß zwiſchen Gott und Iſrael befeſtigen. — Ich verweiſe ſchließlich noch auf Erubin 104, a, wo ein eigenthümlicher Gebrauch des Salzes im Tempel erwähnt wird.

Über einige Werke des Moses Rieti.

Moses Rieti, dem die Natur bei seinem Leben Talent und dem das Schicksal nach seinem Tode einen gelehrten Herausgeber versagte, hat außer dem מקדש מעט, welches H. Prof. Dr. Goldenthal vor einigen Jahren herausgegeben hat, noch verschiedene andere Sachen geschrieben, die selten sind, und in dieser Seltenheit ist ihr Werth. — In der Michaelischen Sammlung in Oxford befindet sich von demselben: אגרת יער הלבנון 8 Blatt stark. Es beginnt mit den Worten: יער הלבנון נהרות עדן מחמדי הבל תרשיש und endigt ויספה בלות ועפי המחשבה סוחרות המליאות וגו' mit den Worten: לקבולי מי ספרע ואקרע סגור לבי

Es ist anonym. Es ist eine Art rethorisch sein sollende philosophische Abhandlung in harter und dunkler Prosa. Auch die Schrift in diesem Ms. ist schwer zu lesen. De Rossi in seinen „Libri Stampati“ Ms. N. 1394 hat dasselbe beim מקדש מעט und bemerkt, daß es ganz unbekannt ist. – In derselben Sammlung in einer anderen Handschrift befinden sich: הקויים מר' משה ריאטי. Es sind dieses zerstreute Bemerkungen über allerlei Materien in Bibel, Philosophie und talmudischen Stellen. Es enthält manche interessante Stelle, die Schrift ist sehr schwer zu lesen. Manche Bibelstellen sind gegen christliche Angriffe vertheidigt. Wir lesen auch folgende Worte darin: עוד כתב הרב הריאטי, ז"ל: זכרון קלת טענותי נגד האח הנזיר הידוע אשר הרף ברוני מערכות ד' בדרשותיו ובקש להסמיך ואמר להתוכח עמי וחזר בו. Es ist zu bedauern, daß nicht der Name des Mönches genannt ist. — In der Vaticanischen Bib. Assemani, S. 224, N. 255 ist eine Handschrift des כוונת הפילוסופים; zu Ende sind die Worte בישיבת הרב רבנו משה הריאטי בתשעה לחדש כסליו שנת רי"ו לפרט (Vergl. auch „rabbinische Spruchkunde“ S. 85)

Der Name דנטי העברי, den der verstorbene Reggio dem Moses Rieti beilegte, und dender Herausgeber des עולם והיכל auf den Titelblatt stellte, ist höchst unpassend. Einige Worte über das wirkliche Verhältniß des Moses Rieti zur hebr. Literatur beabsichtigen wir in diesen Blättern zu einer anderen Gelegenheit mitzutheilen.

Leopold Dukes.

Kritische Bemerkungen der Rabbinen über die Vulgata.

Von David Oppenheim,

Rabbiner zu Gr. Becskerek.

Die im Mittelalter häufigen, öffentlichen religiösen Disputationen machte es den gelehrten Rabbinen vorzüglich Spaniens zur unerläßlichen Nothwendigkeit sich mit der lateinischen Sprache zu beschäftigen, obwohl sie bei ihnen als Kirchensprache, (denn von einem klassischen Studium konnte damals noch keine Rede sein), nicht sehr beliebt war, und darum gewöhnlich von ihnen die christliche oder geistliche (Mönchs-und Kloster-) Sprache לשון גלחות, לשון הכומרים genannt wurde. Uberhaupt ließen sich die Juden nur zur Nothwehr und gezwungen in derartige fruchtlose Kontroversen ein, deren Ausgang nie für sie günstig war; aber die Selbstvertheidigung gebot es, daß man vollkommen ausgerüstet dastehe. Ohnehin machte den jüdischen Gelehrten der pyrenäischen Halbinsel die Erlernung der lateinischen Sprache, d. h. des sogenannten Kirchenlateins, wie solches im Mittelalter blühete, wenig Schwierigkeiten, indem das Spanische und Portugiesische als romanische Sprachen der Mutter sehr ähnlich sind. Es läßt sich auch daraus

erklären, warum die Kenntniß des Lateinischen hier viel häufiger als bei den germanischen Juden anzutreffen ist, denen die Aneignung einer fremden todten Sprache nicht leicht sein mochte, da ihnen der Zutritt zu den einzigen wissenschaftlichen Anstalten, zu den Klosterschulen versagt war. S. Zunz, zur Geschichte rc. S. 6. — Die Berührung der spanischen Juden mit den wichtigsten Cultursprachen dem Arabischen und Lateinischen, den fast einzigen und vorzüglichsten Literatursprachen jener Zeit, war ein mächtiger Hebel für deren rasche geistige Entwickelung und auch vom segensreichen Erfolge für die Wissenschaft im Allgemeinen. So manches lateinische Werk wurde ins Hebräische und auch umgekehrt, so manches Hebräische ins Lateinische, übersetzt und oft machte dasselbe in dem neuen Gewande erst wahrhaft Epoche, wie dieß H. Munk von dem bei den Scholastikern im hohen Ansehen stehenden Werke Ibn Gabirol's Fons vitae מקור חיים gründlich nachgewiesen hat, wovon jedoch die meisten ungedruckt in den Bibliotheken vergraben liegen.

Die religiösen Disputationen und Controversen wurden öfters lateinisch abgehalten, und bei Bibelcitaten war es ausschließlich die Vulgata, die damals beinahe einzige und von der katholischen Kirche noch immer allein recipirte und autorisirte Übersetzung, deren man sich bediente. Aus diesem Grunde sahen sich die gelehrten Rabbinen veranlaßt, der Vulgata, die sie auch die Übersetzung des Hieronymus גירונימו המעתיק לנוצרים nannten, eine besondere kritische Aufmerksamkeit zu widmen, um sich bei dem religiösen Wettstreite durch Hinweisung auf die falschen Übertragungen und Auslegungen besser und nachdrücklicher vertheidigen zu können. So z. B. erwähnt der Verfasser des Chiskuni die Vulg. mit kurzen Worten

am Schlusse des 3. B. M., daß sie das 3 B. M. Leviticus nennt ובלשון לטיין נקרא לויטיקי ע״ש תורת כהנים בני לוי כו׳. Überhaupt bildete die Vulg. das Medium für die abendländischen Juden um mit der Geschichte und dem Inhalte des neuen Testaments sich vertraut und bekannt zu machen. In den eigentlichen polemischen Werken, wie im Nizachon von B. Lipmann und dem sogenannten alten Nizachon bei Wagenseil, Tela ignea satanae, sind die Citate des N. T. s. lateinisch und der Vulg. entnommen.

Albo, Ikarim, Absch. 3, K. 25 polemisirt heftig gegen die aus dogmatischen Rücksichten entstandene falsche Übers der Vulg. der Psalmstelle 19, 8 mit folgenden Worten: ובכאן טעה גירונימו המעתיק לנוצרים שהעתיק תורת ד׳ תמימה בלתי בעלת מום, ועשה כן כדי שלא ייוחס לתורת משה שהיא שלימה, כדי שיאמר שהיא חסירה ושתורת ישו השלימה אותה, ואינו כן כי פירוש תמימה בהכרח שלמה בתכלית השלמות וכו׳.

In unsern Ausgaben ist dieses Kapitel fast gänzlich von der Censur gestrichen worden, und in der neuen 1852 in Preßburg erschienenen Edition des Ikarim hat man sich nicht die Mühe gegeben, obwohl die Censur nicht mehr besteht, die Censurlücken zu ergänzen Ich citire nach der Ausgabe von Venedig vom Jahre 5281.

Die Vulg. übersetzt nämlich absichtlich, sagt Albo um seinen Opponenten zu widerlegen, Ps. 19, 8 Lex Domini immaculata, die Lehre Gottes ist ohne Fehler, unbefleckt, anstatt Lex Domini perfecta, die Lehre Gottes ist vollkommen, um die wahre Vollkommenheit der christlichen Lehre des N. T's vindiziren zu können. Man muß sich zur richtigen Auffassung des Streitpunktes die Art und Weise der alten Disputationen vergegenwärtigen, wo bloß um Worte gestritten wurde, und die Parteien an Bibelwor-

ten sich festklammerten. Von dem christlich dogmatischen Standpunkte, der in den Psalmen Davids die stärksten Zeugnisse und die göttlichen Prophezeihungen der Geschichte und der Leiden Christi sieht, ist jeder leise Ausspruch des heiligen Psalmsängers, der den christologischen Anschauungen widerspricht, von Wichtigkeit. — Der erhabene Psalm 19, der die Vollkommenheit der Gotteslehre preist, und sie der Vollkommenheit der Schöpfung an die Seite setzt, wurde darum mit Glück gebraucht zur Vertheidigung des Christenthums; denn wie konnte und durfte David die Lehre Moses absolut vollkommen nennen, da ihm doch das wahre vollendete Ideal der göttlichen Lehre, d. h. der Lehre Christi, vorschweben mußte! Die jüdischen Kommentatoren und Polemiker legen auf dieses Kapitel viel Gewicht, und man kann daraus ersehen, daß dieser Beweis auch von den Gegnern für schlagend, anerkannt wurde. — S. Ibn Esra und die R. G. A. d. Kimchials Anhangbei R. Lipmanns Nizachon. Merkwürdig ist hier die Aeußerung des alten Nizachon über die Übersetzung des Hieronymus, die trotz seiner Versicherung, nur nach dem Original zu übertragen, dennoch von Fehlern wimmelt oder von den Abschreibern gänzlich enstellt wurde. Die Vulg. hat nämlich für לשמש שם אהל בהם In sole posuit tabernaculum suum, als würde ובשמש stehen, und sie erlaubt sich viele Abweichungen ירונימוס קרא חגר ברומי ואמר אני וחבריי טרחנו וכתבנו לשון העברי ללשון לטיין ולא שניתי בו דבר· והנה קמו אחריו וכתבו ומהפכין הכל וכו׳ וסוף סוף ובין כך ובין כך אין בידם כי אם הבל מעשה תעתועים, ופרטו דבר אחר לא דבר ד׳. Dasselbe behauptet auch R. Isak Troki in dem trefflichen Chisuk Emuna, daß die Vulg. der Dogmatik und der Christologie zu Liebe vom Originale abzuweichen sich erlaubt: שכן העתיק להם המעתיק הנוצרי ירונימוס כפי

מנהגו ברוב דברי הכתוב להטיב דברי הנבואה כדי להביא סיוע לאמונה וכו'.

Offenbar ist hier auch Albo, um wieder zum obigen Thema zurück zu kommen, im Rechte, daß תמימה mit perfecta wieder gegeben werden muß; denn, fährt er fort, bei der rothen Kuh, 4 B. M. 19, 2, heißt es פרה אדומה תמימה und gleich dabei wird hinzugefügt אשר אין בה מום an der kein Fehler ist, was ein Pleonasmus wäre, woraus also folgt, daß תמימה nicht gleichbedeutend sie mit אשר אין בה מום. Der Talmud wie auch die Septuaginta erklären diese Stelle: „daß sie die bringen eine vollkommen rothe Kuh u. s. w.“ während die Vulg. die manchmal für תמים perfectus hat, (z. B. 1 B. M. 17 1 ꝛc) wiederum von der allgemeinen Reception abweicht: adducant ad te vacuam rufam aetatis integrae, in qua nulla sit macula. — Ps. 19, 8 muß daher auch übertragen werden: Die Lehre des Ewigen ist vollkommen; da die Ausdrücke „ohne Wandel“ (Luther), oder „untadelig“ (Zunz) dem hebräischen Worte nicht ganz adäquat sind.

Hieher gehört auch die Bemerkung des R. Samuel ben Meier zu 2 B. M. 20, 13 לא תרצח ׳כל רצוח הריגה בחנם היא בכל מקום (מות יומת הרוצח) אבל הריגה ומיתה יש בחנם כמו ויהרגו דקין ויש בדין כמו והרגת את האשה' זו תשובה השבתי למינים והודו לי. ואעפ"י שיש בספריהם אני אמית ואחיה בלשון לטיין של לא תרצח לא דקדקו. Die Vulg. übersetzt die drei synonimen Verben: הרוג רצוח מות faßt gleichmäßig mit occidere und, darum glaubten die Gelehrten die mit R. Samuel disputirten, einen Widerspruch zwischen 2 B. M. 20, 13: non occides, du sollst nicht morden, und 5 B. M. 32 39: ego occidam ect. ich tödte und belebe, zu finden. R. Samuel b. Meir belehrte sie aber, daß die lateinische Übersetzung ungenau ist, da das Verb.

רציח bloß morden, auf gewaltsame, unrechtmäßige Weise tödten heißt; hingegen aber מות, הרוג rechtmäßig als unrechtmäßig, gerichtlich als außergerichtlich tödten bezeichnet. Die vom Raschbam allegirten Stellen gibt die Vulg. immer mit occidere jedoch in der Parallelstelle 1. B. S. 2, 6 Dominus mortificat. Immer hin sind die Worte: ואעפ״י שיש בספריהם אני אמית וכו׳ etwas dunkel (S. jedoch weiter unten) (*) Eine in vieler Hinsicht merkwürdige Kritik über die Vulg. lesen wir in dem bekannten Werke des R. Jerucham b. Meschulam (blühete i. J. 1330) Adam We-Chava Absch. 17, § 5, die eine gründliche Erörterung verdient, weil sich die Angaben des R. Jerucham in unsern Ausgaben der Vulgata, die bekanntlich vielfache Verbesserungen und Veränderungen erfahren, (Eichhorn; de Wette, Einleitung in die Bibel) nicht mehr vorfinden. — Es wird daselbst l. c. die Frage besprochen und unerledigt gelassen, ob nicht in die Reihe der unerlaubten Bücher,

---

*) Zu den vorzüglichsten älteren Rabbinen, die der Vulg. gedenken, ist auch R. Moses b. Nachman (רמב״ן) zu rechnen der sich in seinem berühmten Thorakommentar auf die Vulg. beruft. S. 1 B. M. 41, 45 וכן עשו המעתיקים הנוצרים Die Vulg. übersetzt nämlich צפנת פענח rocavit cum lingua aegyptiaca salvatorem mundi, Retter der Welt. Ferner 4 B. M. 11, 17 והמעתיקים מן הנוצרים אמרו אצילות על יציאת כח מן הכחות אחת הבורא ומתפשט ע׳ הנבראת, והאומרים בנפש אצולה מרוח הקדש, כי הוא אצלם לשון המשכה ואיננו נכון וכו׳. Bekanntlich haben die Kabbalisten die Emanation אצולה genannt, als wäre das Verb אצל emanare! Die Vulg. übersetzt diese Stelle et auferam de spiritu tuo tradamque eis. Daß Abarwanel z. B. bisweilen christliche Übersetzung zitirt setzen wir als bekannt voraus, da die Citate uns weit führen würden, was schon ohnehin das Register zu dessen Commentar zu Jesaja rc. editio Amsterdam hinlänglich darthun kann.

deren Verbreitung wegen des: — „du sollst vor einer Blinden keinen Anlaß legen (3 B. M. 19, 14) verboten ist, die lateinischen Bibeln des a. T. zu rechnen seien. Doch erklärt sich am Schlusse R. Jerucham dahin, daß die lateinischen Bibeln des a. T. den unerlaubten Büchern gleichzustellen sind, weil sie falsche Uibersetzungen enthalten, von Fehlern wimmeln, wobei einige Beispiele absichtlicher falschen Versionen angeführt werden. ונסתפקתי אם בכלל ספרים פסולים הם כ"ד ספרי תורה הכתובים בגופן שלהם, כלומר בלשון רומי הנקרא לטיין או דוקא ספרי תורה חדשה שלהם? ונ"ל דה"ה ספרי הכ"ד, כי בודאי גוי שהעתיקם להם שנה בלשונו כדי לפקרם ולחזק אמונתם, כמו שעשו בכרו ידי ורגלי, וכן עשה בהנה ג' אנשים שהעתיק אישים כדי לחזק אמונת השלוש, כי אי"ש שם מונח על כל נמצא אפילו שאינו גשמי כדי לומר שאחד מהם רוח הקודש וזה אי אפשר להיות באנשים, כי שם אנוש מונח בלשוננו על גופני, וזה אינו יכול להיות לפי אמונתם שיהיו שלשתם גופנים. ומה אאריך הנה בפי' כתב להם בתורת מרע"ה במקום אני אֶמִית וַאֲחַיֶּה, אני אָמוּת וְאֶחְיֶה ובכמה מקומות הטעם כיוצא בזה.

Man wird wohl das Urtheil des R. J. nicht allzuhart finden, wenn man den Zustand der damaligen Bibelübersetzung bedenkt, wo jeder Abschreiber seine eigenen dogmatischen Grillen in die heilige Schrift hinein zu pfuschen bemüht war, worüber schon Hieronymus so sehr Klage führt, daß nicht leicht zwei gleichlautende Exemplare gefunden werden; maxime cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices, et unus quisque pro arbitrio suo vel addiderit vel substraxerit, quod ei visum est. Selbst die Bemühungen des Hieronymus mehr Einheit und Gleichheit herzustellen hatte nicht den erwarteten Erfolg, und die Päpste sahen sich oft genöthigt eine Correction des Textes vornehmen zu

lassen. — Wir wollen nun die obigen Angaben mit der Vulg. vergleichen, da es vielleicht den gelehrten Mitarbeitern dieser Zeitschrift eher gelingen dürfte, die von uns vermißten Citate in den älteren Editionen oder in der sogenannten Correctoria Biblia aufzufinden.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

I.

Im מבחר פנינים im שער החכמה lesen wir den Satz: ואמר, לספור הכסילים אסירי המות התירו מאסרכם בחכמה „Er sagte: die Eigenschaft der Thoren ist, sie sind gefesselte des Todes. Löset euere Fessel durch Weisheit!" In dem משלי חכמים (zu Ende des דרך טובים v. H. Edelmann) lesen wir § 29 הכסילות מיתת החיים Thorheit ist der Tod des (jetzigen) Lebens. — Wir wollen hier den Leser nur erinnern, daß die hebr. Uibersetzer das Wort ספור und das Zeitwort ספר für „Eigenschaft" תאר und „Eigenschaft zuschreiben" לתאר brauchen. So Jehuda ben Tibbon im ספר הרקמה S. 48 ספור לונג und im חובות הלבבות wo es heißt: וספרוהו, החכמים והנביאים בספורים שאין דומין זה לזה (שער היחוד פרק י') So im מאזני צדק (Ed. Leipzig S. 129) האחד מהם מוחלט והוא אשר יקבץ שלשת הספורים האלה. So im אדרת אליהו (S. 48) ומה שאמרו החכמים בספורים עצמיים. Zu dem Ausdruck אסירי המות mögen fogende Parallelen nützlich sein. In dem עולם קטן (Ed. Jellinek S. 63) lesen wir die interessanten Worte: החכמה והמעשה הם המשברים מעליו על מאסר הטבע (Salomo ben Gabirol in seinem מקור חיים Ed. Munk 1847 Paris S. 1, hat die Worte כי הידיעה והמעשה יפדו הנפש ממאסר הטבע ועל זה אמר הפילוסוף

אל אליכם אסירי המותה. Im מבקש (S. 28, b,) findet sich folgende Zeile: ואם ממאסר מות רצונך להנצל תהי נצל בתומה

Leopold Dukes.

II.

Ehre, wem Ehre gebührt. Die Uibersetzung des Menasse ben Israel's „Rettung der Juden" hat nicht Mendelssohn, sondern Marcus Herz zum Verfasser. Mendelssohn hat bloß die Vorrede dazu geschrieben, wie Dr. Simon Hechheimer (Uiber Moses Mendelssohns Tod, Wien und Leipzig, 1786 S. 71) bezeigt. Hechheimer, der bei der Erscheinung jenes Werkes in Berlin studirte, sich einen Schüler Mendelssohns zeichnet, (Ibid. S. 98) und mit den Mitgliedern des Sammlers vertraut lebte (S. תורת חנוך נערים, Fürth 1826 Vorrede) scheint von dieser Sache sehr gut unterrichtet gewesen zu sein.

Dr. Carmoly.

III.

Im מכרך לחכמה heißt es am Ende des Schreibens des R. Anatole ben Joseph an Maimonides, daß dieser Dichter aus Alexandrien der Verfasser vom [illegible] (l. [illegible]) sei, da er ein großer Dichter und Sänger war. Allein der Verfasser dieses פיוט, den ich in einem schön geschriebenen מחזור על קלף im British Museum zu London (Ms. Hebr. N. 23 b) fand, zeichnet seine Namen am Anfange der verschiedenen Strophen: אנטולי קטני der פיוט ist ein רשות למתרגם ההפטרה לשביעי של פסח; dasselbe Machsor hat von unserem Dichter noch einen anderen, פיוט der mit den Worten לרבן חסדך תערוג אלהים anfängt, und dessen Acrosticon: אנטולי בן רבי דוד קטני חזק ואמץ giebt. Die Uiberschrift dieses Lobgesanges

lautet: פתיחה לחי״הם מפעלות ר׳ זרחיה ז״ל בכ״ר דוד קוני זל״ל der hebr. Name Sarachia ist die Uibersetzung des griechischen Anatole. Vergl. über rel. Lieder von unserem Dichter Dr. Geiger in החלוץ II, 25 und 158.

Dr. Carmoly.

IV.

Der Ansicht des H. Dr. Lewysohn (Jeschurun, Jahrg. II. Heft 1, S. 27) im T. Jonathan Ende Jsaias ג ש מ ה ו ן anstatt נשמתהון zu lesen, kann ich aus zwei Gründen nicht beistimmen. 1) Weil der menschliche Körper in der heil. Schrift niemals תולעת genannt wird, und nur in Hinblick auf seine damalige Hilflosigkeit, wodurch er allgemein verachtet war, nennt sich der Psalmist (22, 7) תולעת, Wurm. Ebenso nannte Job (25, 6) alle Menschen nur ihres geringen moralischen Werthes wegen, den höhern himmlischen Wesen gegenüber, תולעה. 2) Müßte es גשמיהון ת ו מ י לה הרי heißen, da גשם männlich ist, wie es והובד גשמה (Dan. 7, 11) bezeugt.

J. J. Pollak.

Bibliographisches.

Appendice von S. D. Luzzatto Milano. 1857. Typ. Bernhardoni.

*Ben Chananja. Monatsschrift für jüdische Theologie. Herausgeber und Redacteur Leopold Löw, Obberrabbiner zu Szegedin. Heft I.—VI; Szegedin 1858.

*Die westgothische Gesetzgebung in Betreff der Juden Von Dr. H. Grätz 4to. Breslau. Buchdr. v. W. K. Korn. 1858 (Im Jahresbericht des jüd. theol. Seminars „Fränckelscher Stiftung“ zu Breslau.)

Discorsi Morali agli studenti israeliti di Prof. S. D. Luzzatto. 8vo. Padova 1857.

*Jeschurun. Ein Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens, in Haus,

Gemeinde und Schule, herausgegeben von Samson Raphael Hirsch, Rabbiner der isr. Religionsgenossenschaft zu Frankfurt am Main. 8vo. 5618, Heft 1—9.

*Israels Geschichte von der Zeit des Bibel-Abschlusses bis zur Gegenwart. Für Schüler jüdischer Lehranstalten, höherer Bürgerschulen und Gymnasien, für Familien und Schulbibliotheken von Emanuel Hecht. Mit einem Vorworte von Dr. L. Philippson. 8vo. Leipzig 1855. Baumgärtner's Buchhandlung.

Grammatica della lingua ebraica di Samuel David Luzzatto. 8vo. Padova fas. I. 1853; II. 1854; 1855; IV. 1857.

Hamagid (der Erzähler); ein Wochenblatt für politische und literarische Interessen des Judenthums in hebr. Sprache. Fol Lyck in Preußen 1858. Redigirt von Rabbiner L. Silbermann. Jhrg. II. N. 1—24.

*Handbüchlein für Leseschüler des Hebräischen. Eine methodisch bearbeitete hebr. Lesefibel von Emanuel Hecht. Vierte verbesserte Auflage. Kreuznach bei R. Voigtländer 1858.

*Hebräische Bibliographie. Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums. Redigirt von Dr. M. Steinschneider. Verlag von Asher und Comp. in Berlin. 8vo. 1858. N. 1 u. 2.

*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten herausgegeben vom Oberrabbiner Dr. Z. Frankel, Direktor des jüdisch-theol. Seminars zu Breslau, als verantwortlichem Redakteur. 8vo. Siebenter Jahrgang. Leipzig 1858. Verlag von Heinrich Hunger. (Pränumerationspreis: 2 Thlr; jährlich, nach dem Erscheinen des dritten Heftes 3 Thlr. Heft 1—5.

Literarische Anzeige.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Herausgegeben vom Oberr. Dr. Z. Frankel. 1858; 3 Thlr. Leipzig, bei Heinrich Hunger. Die Jahrgänge 1853—1856 bekommt man jetzt um 8 Thlr.

Jeschurun, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, herausgegeben von Joseph Kobak; hebr. Abtheil, zweiter Jahrg. (1857/8) 1 Thlr.

Deutsche Abtheilung, 4 Hefte, 1 Thlr.

Jahrgang I. (1856/7), 4 Hefte (3 Febr. 1 deut.), 1 Thlr. 18 Ngr. Zu haben bei Heinrich Hunger in Leipzig, und beim Redakteur im Lemberg $209^{2}/_{4}$.

Bei Joseph Baer in Frankfurt am Main ist erschienen: Die Zoologie des Talmuds, eine umfassende Darstellung der rabbinischen Zoologie, unter steter Vergleichung der Forschungen älterer und neuerer Schriftsteller von Dr. L. Lewysohn, Prediger in Worms. Gr. 8. XIV. 400. Preis 2 Thlr. für Mitglieder des Literaturvereins 1 Thlr. 10 Ngr. Bei franco eingesendeten Geldern an den Herrn Verfasser, überschickt derselbe das Werk franco an die Besteller. — Dieses Werk ist bereits von Alexander von Humbold in der ausgezeichnetesten Weise rühmlich anerkannt worden, und machen wir alle Freunde der Sprach- und Naturwissenschaft auf dieses ausgezeichnete Werk dringend aufmerksam.

D. Red.

Die P. T. Herrn Pränumeranten des Jeschurun werden höflichst ersucht, den Betrag für den dritten Jahrgang (1858/9) baldigst einzusenden, damit der Druck nicht verzögert werde. Der Preis einer jeden Abtheilung ist 1⅓ Thlr. Die Anzahl der Bogen für jede Abtheilung ist 12—14 Bogen. Man pränumerirt beim Redacteur in Lemberg 209⅔.

Wegen nicht zu beseitigender Hindernisse in der Druckerei wurde die Ausgabe dieses Heftes verspätet. Das dritte und vierte Heft dieser Abtheilung, wie auch alle Hefte der hebr. Abtheilung werden vor Ende des Jahres 5618 folgen.

Ausgegeben am 10. Juli 1858.